

UMA ANÁFORA BRASILEIRA: A ORAÇÃO EUCARÍSTICA V

Francisco Taborda SJ
Francisco Júnior de Oliveira Marques SSS
Misael Germano do Nascimento CR

RESUMO: O artigo analisa a Oração Eucarística V do Missal Romano brasileiro, composta por ocasião do IX Congresso Eucarístico Nacional, realizado em Manaus, em 1975. Primeiramente apresenta o contexto da composição da anáfora brasileira, tanto o contexto nacional (projeto de “modernização” da Amazônia) como o contexto da Igreja no âmbito mundial (pós-Concílio). Seguem-se algumas observações sobre a composição da oração eucarística em estudo. A parte central do artigo é uma análise do texto segundo o método proposto por Cesare Giraudo, levando em consideração a gênese do texto, sua estrutura e sua teologia. Concluindo, fazem-se algumas observações críticas.

PALAVRAS-CHAVE: oração eucarística, anáfora, Congresso Eucarístico de Manaus, pós-Concílio.

ABSTRACT: The article analyzes the Eucharistic Prayer number five of the Brazilian Sacramentary, composed during the 9th National Eucharistic Congress in Manaus, in 1975. First, it presents the composition context of the Brazilian anaphora, in terms of national context (the project of Amazonia modernization) and world church context (post-Council). Then, it introduces some observations on the composition of the Eucharistic prayer in question. The article’s central part analyzes

the text according to the method proposed by Cesare Giraudó, taking into consideration the genesis of the text, its structure, and theology. It concludes with some critical observations.

KEY-WORDS: Eucharistic prayer, anaphora, Eucharistical Congress of Manaus, post-Council.

A realização do XV Congresso Eucarístico Nacional, em Florianópolis, SC, de 18 a 21 de maio próximos, convida a Igreja no Brasil a continuar a reflexão sobre a eucaristia, que teve um momento forte no ano de 2005, no contexto do Ano Eucarístico convocado pelo Papa João Paulo II.

O coração da celebração eucarística é a anáfora ou oração eucarística. Como tal merece atenção especial na reflexão teológica hodierna que, seguindo os passos dos Santos Padres, procura desenvolver uma teologia mistagógica que parta daquilo que a Igreja “sempre e em toda a parte” fez ao celebrar a eucaristia¹. A análise de várias anáforas é acessível ao público brasileiro através da obra *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*, de Cesare Giraudó, professor no Pontifício Instituto Oriental, de Roma². Entretanto, há uma oração eucarística de que Giraudó não toma conhecimento e que nos toca muito de perto como brasileiros, por ser uma composição originária de nosso país e de uso exclusivo nosso: a oração eucarística V (= OE V) ou oração eucarística do IX Congresso Eucarístico de Manaus (1975).

Este artigo quer propor uma análise desse texto eucológico brasileiro, seguindo as pautas propostas por Giraudó na obra citada³. Mas, para uma compreensão mais cabal da anáfora, será preciso localizá-la no contexto histórico de sua elaboração (1.), esboçar a história de sua redação (2.) para chegar ao ponto mais importante que é a análise genética e teológico-literária da OE V (3.). No final, algumas observações críticas serão propostas a modo de conclusão (4.).

¹ Cf. F. TABORDA, “Da celebração à teologia. Por uma abordagem mistagógica da teologia dos sacramentos”, *REB* 64 (2004) 588-615 (também publicado em P.C. COSTA [org.], *Sacramento e evangelização*. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 33-59). Cf. ainda o material do Seminário “A eucaristia na vida da Igreja”, promovido pela CNBB em fevereiro de 2005: *A eucaristia na vida da Igreja* = Estudos da CNBB, 89, São Paulo: Paulus, 2005.

² Cf. C. GIRAUDO, *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003. Como vulgarização, cf. IDEM, *Redescobrimo a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2005, 3ª ed.

³ Trata-se de uma primeira tentativa de abordagem dessa anáfora, porque, até agora, parece que ninguém se preocupou em estudar esse texto. Pelo menos é o que os AA. podem afirmar, depois de sua pesquisa a respeito. Cf. a dissertação de mestrado de F.J. de O. MARQUES, *Lex orandi – Lex credendi – Lex agendi. Um estudo de três anáforas recentes à luz da teologia mistagógica de Cesare Giraudó* (diss. maestr.). Belo Horizonte: ISI/CES, 2005, e a monografia de bacharelado de M.G. de A. NASCIMENTO, *A Oração Eucarística V: seu contexto e sua teologia* (manusc.). Belo Horizonte: ISI/CES, 2005.

1. Contexto histórico da elaboração da OE V

A elaboração da OE V só pode ser compreendida, por um lado, dentro do contexto eclesial brasileiro da época (1.1), por outro lado, diante da conjuntura da Igreja nos anos pós-conciliares (1.2). O primeiro aspecto possibilita ver por que se chegou à idéia de elaborar uma oração eucarística (= OE) própria do Brasil; o segundo permite recordar a razão por que foi possível solicitar e obter a concessão de Roma para essa iniciativa.

1.1 O contexto eclesial brasileiro

Os primeiros anos da década de 70 do séc. XX são marcados na Igreja do Brasil, por um lado, pela herança do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín (1968) que trouxeram à Igreja um clima de renovação, ainda que já marcado, de certo modo, por desejos de restauração. Por outro lado, o Brasil vivia em plena ditadura militar, que obrigara a CNBB a tomadas de posição claras, valentes e proféticas em prol dos direitos humanos e do retorno à democracia, vistas por muitos como ingerência indevida da Igreja no campo político e social.

Nesse contexto, multiplicavam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), fenômeno que despertava cuidados tanto da parte do governo autoritário, como das instâncias romanas e de alguns membros do episcopado brasileiro. A mística da libertação dos pobres como fidelidade a Jesus Cristo se fazia sentir com força, dando incentivo à Teologia da Libertação, que começava a chamar a atenção no campo da reflexão teológica. Ao mesmo tempo, observava-se o surgimento do neopentecostalismo (protestante e católico [movimento carismático]) que parecia ser a contrapartida reacionária à chamada “Igreja da libertação”.

Dentro desse contexto de criatividade, três iniciativas da Igreja do Brasil nos anos de 1974-75 devem ser especialmente consideradas como caldo de cultura de onde nasceu a OE V: o *IX Congresso Eucarístico Nacional* (IX CEN) que veio a realizar-se em Manaus, de 16 a 20 de junho de 1975; o *Ano Eucarístico* a que a CNBB convocara como preparação ao Congresso, especialmente tendo em vista os questionamentos que então se levantavam sobre o sentido de um evento deste estilo e proporções, especialmente quando realizado numa região tão carente qual a região amazônica, bem como no contexto da teologia e da reforma litúrgica do Vaticano II; a *Campanha da Fraternidade* que, nessa altura, já ganhara direito de cidadania na Igreja brasileira e veio a ser idealizada em 1975 em vista do CEN.

O IX CEN deveria, portanto, ser um congresso com características renovadas, que ultrapassasse o incentivo a uma devoção eucarística intimista, descontextualizada e triunfalista que caracterizara até então os eventos do gênero. Por um lado, pretendia fazer descobrir que o culto eucarístico fora

da missa está intrinsecamente relacionado com a celebração da eucaristia, que é o central. Por outro, deveria levar a Igreja do Brasil a tomar consciência de que a eucaristia remete à caridade, à solidariedade e à fraternidade. O Ano Eucarístico, conjugado com a Campanha da Fraternidade, visava a essa conscientização teológico-pastoral⁴.

Os três eventos uniam-se em torno ao que ficou expresso como tema (“Fraternidade é repartir”) e como lema (“Repartir o pão”) da Campanha da Fraternidade. O texto-base explicava: trata-se de repartir “o pão material ... o pão do saber e da cultura ... o pão da eucaristia...”⁵. Com a conjugação de objetivos, esperava-se dar “maior eficácia ao esforço de evangelização em todo do país”⁶.

Entre as diretrizes propostas para as comemorações, saliente-se a preocupação pelos efeitos da transformação social e cultural que começava a atingir as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país, graças às novas perspectivas tecnológicas e aos empreendimentos industriais⁷ que se introduziam nessas regiões, ameaçando mudar, de maneira radical, os valores humanos tradicionais. Convocando o CEN para o coração da Amazônia, a Igreja do Brasil procurava que os católicos brasileiros se tornassem sensíveis a esse câmbio na realidade, chegando a um compromisso de comunhão, para que se repartisse o pão da fé e da caridade com as populações mais atingidas pelas conseqüências daninhas da modernização acelerada e excludente.

1.2 O contexto da Igreja no pós-Concílio

Esse panorama da Igreja no Brasil se situa no contexto maior da renovação iniciada pelo Vaticano II que abriu novas perspectivas, acolheu novas idéias, criou uma atitude de abertura e diálogo diante do chamado “mundo moderno”. A recepção do Concílio, por sua vez trazia consigo ambigüidades, suscitando oposições. A própria humanidade avançara com uma rapidez tal que se fazia mister que a Igreja continuasse o intercâmbio iniciado no Vaticano II.

Em seu diálogo com o mundo moderno, o Vaticano II fora talvez demasiado europeu. Era preciso uma releitura do mesmo “a partir do reverso da história”⁸, o Terceiro Mundo, onde se faziam sentir os efeitos negativos da

⁴ Cf. “Ano Eucarístico Nacional”, *Revista de Liturgia* n° 5 (set./out. 1974) 2-4.

⁵ CNBB: *Campanha da Fraternidade 1975. Repartir o pão*. São Paulo: Salesiana, 1975, p. 5.

⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷ Tenha-se presente especialmente a criação da Zona Franca de Manaus que despertava a ilusão de prosperidade para a região amazônica, sem que se levassem em consideração os problemas que acarretava: carestia, dependência, exacerbação das diferenças sociais. Cf. C. MAIELLO, “O Ano Eucarístico na Amazônia”, *Revista de Liturgia* n° 9 (mai/jun 1975) 5.

⁸ Cf. o livro de G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP, 1977.

modernidade, os grandes sofrimentos e as injustiças gritantes que clamavam aos céus. Na Conferência Episcopal de Medellín, o Concílio fora “traduzido” para a América Latina, num diálogo que obrigou a Igreja a assumir uma postura profética diante da realidade.

Dez anos depois do Concílio, dentro da tradição dos jubileus que a Igreja aprendera a celebrar numa freqüência de cinco quinquênios, Paulo VI convocou um Ano Santo com que desejava comemorar o décimo aniversário do encerramento do Vaticano II e chamar a Igreja (e o mundo) à reconciliação e ao diálogo ecumênico⁹.

Se a chave de reflexão do Ano Santo era a reconciliação, o tema não estava alheio aos eventos que ocorriam no Brasil. A verdadeira reconciliação leva a repartir o pão. Assim o Ano Santo, o Ano Eucarístico, a Campanha da Fraternidade e o IX CEN, de certa maneira, falavam um linguajar comum.

Um dos âmbitos que o Concílio renovara profundamente fora a liturgia. Era natural que, no esforço de adequação às normas e ao espírito das resoluções conciliares, a liturgia ocupasse um lugar especial. Era também talvez o campo em que a reforma conciliar se manifestara mais visivelmente. Por isso, era igualmente campo de batalha entre as tendências que se radicalizavam no pós-Concílio: o grupo tradicionalista se aproveitava de certos abusos para reforçar a crítica à reforma litúrgica, enquanto o grupo mais liberal prodigalizava em inovações nem sempre muito respeitadas do secular patrimônio litúrgico da Igreja.

Ponto crucial nesse embate era a questão das orações eucarísticas (OEs). Durante séculos a Igreja Latina utilizara unicamente o cânon romano (OE I). Sentindo o que isso significava de limitação diante do rico patrimônio anafórico da Igreja, o *Consilium ad exsequendam Constitutionem Liturgicam*¹⁰ criou três novas OEs, o que, para muitos, parecia de uma “audácia insuportável”¹¹. O princípio adotado foi a elaboração de textos que condissessem com a tradição romana, respeitando, em especial, que a epiclesse sobre os dons antecederesse o relato institucional. A primeira opção fora criar duas novas OEs: uma mais breve em que a estrutura geral se mostrasse em linhas bem claras e simples (OE II); outra mais complexa, de comprimento mediano, mas também com estrutura clara que possibilitasse

⁹ “Parece-nos que no presente Ano Santo se acham incluídos todos os motivos fundamentais dos jubileus do passado e que se encontram expressos sinteticamente naqueles termos que nós fixamos para o mesmo: ...a renovação e a reconciliação”. PAULO VI “Bula *Apostolorum Limina*. Sobre o Ano Santo”, *SEDOC* 7 (out. 1974 / nº 75) 321-332 (aqui: 322).

¹⁰ Organismo criado por Paulo VI para executar a reforma litúrgica determinada pelo Concílio Vaticano II.

¹¹ A. BUGNINI, *La Riforma Liturgica (1948-1975)*. Roma: CLV – Edizione Liturgiche, 1983, p. 441.

facilmente a percepção da passagem de um elemento para o outro e admitisse um prefácio móvel (OE III). A terceira opção seria pela tradição, adotando-se na Igreja Latina a anáfora alexandrina de São Basílio, proposta que acabou rejeitada. Em vez dela e no espírito das anáforas orientais, criou-se a OE IV, onde a ação de graças pela história da salvação está claramente presente.

Mas as novas OEs, por mais bem elaboradas que fossem, não satisfizeram a todos os segmentos da Igreja. Ouviam-se queixas sobre sua linguagem demasiado tradicional, pouco acessível ao tão propalado “homem moderno” – ou, no caso do Brasil, ao “linguajar do povo” –, seu caráter de monólogo sem participação da assembleia. A novidade incentivou os mais ousados a criar livremente novos textos ou a pronunciar OEs espontâneas.

A composição de novas anáforas não seria, em si, algo abusivo. A variedade de anáforas testemunhadas nos cinco primeiros séculos bem o demonstra. Compor novas anáforas seria, pois, uma volta à própria tradição da Igreja. Entretanto, uma proliferação desordenada trazia problemas consigo, pois as novas composições poderiam ignorar a estrutura literário-teológica anafórica, tornar-se veículos de transmissão de idéias peregrinas, duvidosas ou até mesmo heréticas ou carecer de qualidade e bom gosto.

O fenômeno da livre composição de OEs se tornara bastante comum em algumas dioceses, antes mesmo da publicação e aprovação das novas anáforas pela Sagrada Congregação dos Ritos, em 23 de maio de 1968. Os próprios bispos tomavam iniciativa nesse sentido. O Instituto Litúrgico de Paris conseguiu recolher facilmente cerca de duzentas anáforas compostas por várias Conferências Episcopais.

A reação de Paulo VI a essas notícias foi pedir um exame acurado e rigoroso da questão. Por parte de muitos episcopados, desejava-se que a Santa Sé oficializasse a situação de fato, permitindo às Conferências a composição de anáforas para suas circunscrições. Mas Paulo VI, preocupado com as reações negativas ao Concílio devido a inovações indevidas, dirige-se ao então secretário da Sagrada Congregação para o Culto Divino (=SCCD), Mons. Annibale Bugnini, determinando que “não se conceda às Conferências Episcopais a faculdade de introduzir novas Orações Eucarísticas, sem ao menos uma prévia e rigorosa revisão da parte da Santa Sé e sem uma licença precisa”¹². Em 27 de abril de 1973, a SCCD enviou uma carta circular às Conferências Episcopais, comunicando a decisão do Papa, ao mesmo tempo que abria certo espaço à criação de novas anáforas. No *Comunicado Mensal da CNBB* a circular aparece assim resumida:

“...por decisão final do Santo Padre, ficou resolvido que, ‘neste momento, não pareceu conveniente conceder às Conferências Episcopais a faculdade

¹² BUGNINI, *op. cit.*, pp. 463-464.

geral de mandar compor ou aprovar novas Preces Eucarísticas' (n. 5), mas que 'a Santa Sé não se recusará a considerar os pedidos legítimos e julgará com benevolência as solicitações que lhe dirigirem as Conferências Episcopais em favor de uma eventual composição e introdução no uso litúrgico, em circunstâncias particulares, de uma nova oração eucarística, e proporá as normas, que deverão ser observadas em cada caso' (n. 6)" ¹³.

Como, entre as "circunstâncias particulares" propícias para o eventual pedido, constavam os Congressos Eucarísticos, a CNBB resolveu apresentar à Santa Sé o pedido de compor e submeter à aprovação romana "uma ou mais preces eucarísticas" por ocasião do IX CEN¹⁴.

2. Alguns tópicos sobre a história da elaboração da OE V

A falta de um estudo aprofundado sobre a gênese da OE V não permite mais que salientar uns poucos tópicos da história do texto em questão. Embora incompletos, eles lançam alguma luz sobre a elaboração da OE V¹⁵.

A proposta da Comissão Nacional de Liturgia (= CNL), liderada por Dom Clemente Isnard, de compor três OEs para o CEN, encontrou eco na Comissão Representativa do Episcopado que a aprovou por 33 votos a favor, 2 votos contra e 1 com emendas¹⁶. A resposta positiva de Roma veio em março de 1974, mas restrita a uma única anáfora que deveria ser ulteriormente enviada à aprovação da SCCD e da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé¹⁷.

Recebida a permissão, a CNL foi incumbida da tarefa e pôs mãos à obra, aceitando como base um texto elaborado pelo Pe. Jocy Rodrigues, membro da Comissão que, posteriormente, foi apresentado a diversas instâncias da CNBB e por elas revisado e finalmente aprovado.

Tivemos em mãos três redações da OE V, sem maior indicação sobre sua origem e a precedência mútua, exceto com relação à terceira, aprovada por Roma. A redação que parece mais primitiva por análise interna do texto, traz como título, escrito à mão: "Projetos (*sic*) de o. e. p. Cong. Eucar. Nac.

¹³ III REUNIÃO da Comissão Representativa. "Votação 8. Assuntos de liturgia", *ComMens* n° 254 (nov. 1973) 1521-1523 (aqui: 1521-1522). Dentro da citação acima, o que está entre aspas simples é tomado da Circular da SCCD, de 27 de abril de 1974.

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 1522-1523.

¹⁵ Os AA. agradecem ao Pe. Manoel José Godoy, que possibilitou acesso a textos dos arquivos da CNBB, bem como intermediou informações dadas por Maucyr Gibin, membro da CNL na época da composição da anáfora.

¹⁶ Cf. o já citado relatório da III Reunião da Comissão Permanente: *ComMens* 1974, 1523.

¹⁷ Cf. Carta da Secretaria de Estado ao Mons. Annibale Bugnini (Segreteria di Stato, n. 250354, 12/02/1974), enviada como anexo à carta do mesmo Monsenhor a Dom Clemente Isnard (Sacra Congregatio pro Culto Divino, Prot. N. 272/74, 20/03/1974).

de Manaus, 1975”, e está conservada na Biblioteca do Instituto Nacional de Pastoral (INP) com a classificação “D” (de Documentos?), o nº 02390 e a data “9 de ago. 1974”, certamente a data em que foi cadastrada no acervo do INP. Supomos que se trate da redação inicial do Pe. Jocy Rodrigues e a identificaremos com a sigla **R1**. Outra folha, com características de documento oficial, como indica o registro de protocolo “P.4-D.Nº 1125/74”, é o texto enviado a Roma, como o confirma a carta de Dom Clemente Isnard ao Mons. Annibale Bugnini, de 28 de junho de 1974. Ela permite também saber como se chegou a esta redação que será identificada com a sigla **R2**:

“Tenho a satisfação de enviar-lhe anexo quatro exemplares da oração eucarística que preparamos. (Prot. N. 4-D. Nº 1125/74). Esta oração foi redigida por um especialista [...]. Foi revista pela Comissão Nacional de Liturgia, submetida a uma sessão de linguagem popular, uma segunda vez foi revista pela Comissão Nacional de Liturgia, e finalmente examinada e aprovada pela Comissão Episcopal de Pastoral e pela Presidência da Conferência Episcopal. O texto primitivo sofreu retoques em todas essas etapas, também da parte da Presidência da Conferência.”¹⁸

Por fim, encontramos um texto que, como coincide com os textos impressos antes da tradução da segunda edição típica do Missal Romano (= MR), deve ser identificado como a redação definitiva, com as correções exigidas por Roma (=R3).

No decorrer do comentário serão mencionadas as diferenças entre as três redações e a razão das modificações. Por ora, baste indicar um ponto da maior importância que é a ausência de epiclese sobre os comungantes em **R1** e **R2**. Foi a SCCD que observou a lacuna e sugeriu transferir para o local adequado um trecho do prefácio que falava da unidade como efeito da comunhão, aproveitando as idéias gerais do texto e transformando-o em epiclese. Outra lacuna na estrutura é a falta de um pós-Santo. Esta, no entanto, permanece até hoje na OE V, mostrando quão imbuídos da teologia do cânon romano estavam o autor, a CNL, a CEP e Presidência da CNBB e mesmo a SCCD, que não sentiram falta desse elemento, cuja introdução nas novas OEs havia sido um ganho para a produção anafórica romana.

3. Análise genética e teológico-estrutural da OE V

Trataremos agora de analisar o texto da OE V, considerando a gênese do texto e seguindo a metodologia desenvolvida por Cesare Giraudo¹⁹. Como oração de aliança, o texto está dividido em duas partes: a *secção anamnético-*

¹⁸ Carta de Dom Clemente Isnard ao Mons. Bugnini, de 28 de junho de 1974 (original em francês).

¹⁹ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 185-412.

celebrativa (marcada por *) e a *secção epiclética* (indicada por **). No interior dessa grande estruturação, num nível subordinado, encontramos, após o diálogo invitatório, a articulação interna em seus nove (no caso, apenas oito) elementos estruturais: <1> prefácio, <2> Santo, [<3> pós-Santo], <4> epiclese sobre os dons, <5> relato institucional, <6> anamnese, <7> epiclese sobre os comungantes, <8> intercessões, <9> doxologia. O enquadramento do relato institucional na transcrição que fazemos da OE V, assinala seu caráter de embolismo, isto é, de enxerto literário de um texto bíblico que, teologicamente, exerce a função de lugar teológico-escriturístico da oração.

	- O Senhor esteja convosco.
	- <i>Ele está no meio de nós.</i>
	- Corações ao alto.
	- <i>O nosso coração está em Deus.</i>
*	- Demos graças ao Senhor, nosso Deus.
	- <i>É nosso dever e nossa salvação</i>
	<1> É justo e nos faz todos ser mais santos
	louvar a vós, ó Pai, no mundo inteiro,
5	de dia e de noite, agradecendo
	com Cristo, vosso Filho, nosso irmão.
	É ele o sacerdote verdadeiro
	que sempre se oferece por nós todos,
10	mandando que se faça a mesma coisa
	que fez naquela ceia derradeira.
	Por isso, aqui estamos bem unidos,
	louvando e agradecendo com alegria,
15	juntando nossa voz à voz dos anjos
	e à voz dos santos todos, pra cantar (dizer):
	<2> <i>Santo, Santo, Santo,</i>
	<i>Senhor, Deus do universo!</i>
**	<i>O céu e a terra proclamam a vossa glória.</i>
20	<i>Hosana nas alturas!</i>
	<i>Bendito o que vem em nome do Senhor!</i>
	<i>Hosana nas alturas!</i>
	<4> Senhor, vós que sempre quisestes
25	ficar muito perto de nós,
	vivendo conosco no Cristo,
	falando conosco por ele,
	<i>mandai vosso Espírito Santo,</i>
30	a fim de que as nossas ofertas
	se mudem no Corpo e no Sangue
	de nosso Senhor Jesus Cristo.
	<i>Mandai vosso Espírito Santo!</i>

35 <5> Na noite em que ia ser entregue,
ceando com seus apóstolos,
Jesus, tendo o pão em suas mãos,
40 olhou para o céu
e deu graças,
partiu o pão e o entregou a seus discípulos,
dizendo:
45 Tomai, todos, e comei:
isto é o meu Corpo,
que será entregue por vós.
Do mesmo modo, no fim da ceia,
50 tomou o cálice em suas mãos,
deu graças novamente
e o entregou a seus discípulos, dizendo:
Tomai, todos, e bebei:
55 este é o cálice do meu Sangue,
o Sangue da nova e eterna aliança,
que será derramado por vós e por todos,
para remissão dos pecados.
Fazei isto em memória de mim.

60 Tudo isto é mistério da fé!
*Toda vez que se come deste Pão,
toda vez que se bebe deste Vinho,
se recorda a paixão de Jesus Cristo
65 e se fica esperando sua volta.*
<6> Recordamos, ó Pai, neste momento,
a paixão de Jesus, nosso Senhor,
sua ressurreição e ascensão;
70 nós queremos a vós oferecer
este Pão que alimenta e que dá vida,
este Vinho que nos salva e dá coragem.
Recebei, ó Senhor, a nossa oferta!
75 <7> E quando recebermos Pão e Vinho,
o Corpo e Sangue dele oferecidos,
o Espírito nos una num só corpo,
pra sermos um só povo em seu amor.
80 *O Espírito nos una num só corpo!*
<8a> Protegei vossa Igreja que caminha
nas estradas do mundo rumo ao céu,
cada dia renovando a esperança
85 de chegar junto a vós, na vossa paz.
Caminhamos na estrada de Jesus!
<8b> Dai ao santo Padre, o Papa N.
ser firme na Fé, na Caridade,
90 e a N., que é Bispo desta Igreja,
muita luz pra guiar o seu rebanho.
Caminhamos na estrada de Jesus!

<8c> Esperamos entrar na vida eterna
 com a Virgem, Mãe de Deus e da Igreja,
 os apóstolos e todos os santos, que na vida
 souberam amar Cristo e seus irmãos.
Esperamos entrar na vida eterna.

<8d> A todos que chamastes pra outra vida,
 na vossa amizade,
 e aos marcados com o sinal da fé,
 abrindo vossos braços, acolhei-os.
 Que vivam para sempre bem felizes
 no reino que pra todos preparastes.
A todos dai a luz que não se apaga.

<8e> E a nós, que agora estamos reunidos
 e somos povo santo e pecador,
 dai força para construirmos juntos
 o vosso reino que também é nosso.

<9>Por Cristo,
 com Cristo,
 em Cristo,
 a vós, Deus Pai todo-poderoso,
 na unidade do Espírito Santo,
 toda a honra e toda a glória
 agora e para sempre.
Amém.

Em todas as liturgias a anáfora inicia com um **diálogo invitatório**, cujo número de interlocuções pode variar, mas fundamentalmente consta de uma saudação, um convite a dispor o coração e a mente para o louvor de Deus e outro convite para iniciar a ação de graças.

Sua finalidade é despertar nos participantes a atitude necessária para apresentar a Deus a oração por excelência da liturgia cristã. A OE V segue simplesmente o diálogo habitual nas demais OEs romanas, segundo a tradução brasileira oficial, que tem suas características próprias com relação aos textos originais latino e grego. Assim a resposta à saudação "O Senhor esteja convosco" não é, como em quase (senão) todas as línguas, "E com o teu espírito" ou "E contigo também", mas "Ele está no meio de nós". Em vez de retribuir o desejo expresso pelo presidente da celebração, faz-se uma profissão de fé na presença do Senhor, ignorando-se a saudação. Mas a razão de traduzir diferentemente não terá sido de ordem teológica ou litúrgica, mas lingüística, dado o diferente uso do pronome da segunda pessoa do singular nos diversos países de língua portuguesa e mesmo nas diferentes regiões do Brasil.

A opção da tradução portuguesa modifica o sentido da resposta, mas talvez, mesmo assim, permaneça dentro da tradição. Encontram-se nas

mistagogias dos Padres duas interpretações da saudação. De acordo com a primeira, a comunidade responde à bênção dirigida pelo presidente da celebração, recordando que essa bênção vem do Espírito Santo que ele recebeu em sua ordenação²⁰. Pela segunda, o termo “espírito” designa a própria pessoa. Nesse caso, “E com teu espírito” significa “E contigo também”²¹. No primeiro caso, a resposta da assembléia teria caráter de constatação: o Senhor está também com teu espírito, já que em ti opera o Espírito Santo. Nisso, a comunidade orante expressa a consciência da ação de Deus naquele que a preside. A tradução portuguesa poderia ser interpretada neste sentido, mas ampliando a constatação à assembléia. Também a ela, pelo batismo-crisma, está presente o Senhor por seu Espírito, operando no espírito do presidente da celebração e no espírito de cada participante.

O segundo elemento do diálogo não apresenta anomalia na tradução. Nesse sentido, por importante que seja, fica fora da opção, de neste artigo, comentar do diálogo só o que significa algo próprio do MR brasileiro²².

O terceiro elemento, “Demos graças ao Senhor nosso Deus”, conduz ao umbral da oração eucarística. Com sua resposta a assembléia reconhece que “É digno e justo” proclamar a ação de graças. Assim a tradução literal do latim. Novamente a tradução portuguesa inova: “É nosso dever e nossa salvação”. Os prefácios na tradição romana iniciam por norma com as palavras: *Vere dignum et iustum est, æquum et salutare* (tradução literal: Verdaderamente é digno e justo, eqüitativo²³ e salutar). Assim no latim a resposta ao último elemento do diálogo (“digno e justo”) é retomada no início do prefácio. Por qualquer razão que nos escapa, optou-se na tradução portuguesa pela segunda dupla de adjetivos: *æquum et salutare*. De fato, a tradução brasileira oficial dos prefácios inicia normalmente: “Na verdade é justo e necessário, é nosso dever e nossa salvação”. No caso da OE V, só indiretamente os dois termos do diálogo são retomados: “É justo [=dever (?)] e nos faz todos ser mais santos [=salvação]” (l.1).

Após o diálogo invitatório, segue-se o que a tradição romana ensinou a chamar de **prefácio <1>** (ll. 1-12), embora não seja o nome mais adequado para o início do louvor, porque nos faz pensar em algo que não pertence ao conjunto, mas vem antes dele. Nesse sentido, o diálogo invitatório é que deveria ser chamado de “prefácio”²⁴.

²⁰ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia de sancta Pentecoste* 1, 4. PG 50, pp. 458-459.

²¹ Cf. FLORO DE LYON, *De expositione missae* 12-13. PL 119, p. 26.

²² Cf. o comentário de GIRAUDO, *Num só corpo*, op. cit., pp. 276-278.

²³ Em si, *æquum* significa o mesmo que *iustum*, apenas com nuances diferentes que a tradução literal tentou expressar. *Æquum* evoca mais uma retribuição que se equipare com o dom, enquanto *iustum* contém em si a palavra *ius*, direito.

²⁴ Como o faz CIPRIANO DE CARTAGO, *De oratione Dominica* 31. CSEL 3, p. 289. O termo “prefácio” poderia ser entendido etimologicamente à luz do verbo latino *prae-fari*. Assim o termo *prae-fatio* apresenta analogia com *prae-dicatio* ou *pro-clamatio*: diante da

No prefácio da OE V, a dimensão de louvor e confissão está confiada aos verbos “louvar” e “agradecer”. [ll. 2.3.10]. Na preocupação por um vocabulário “popular”, o autor preferiu “agradecer” ao clássico “dar graças”, embora este, através da retroversão ao latim-grego-hebraico, tenha um sentido mais amplo que o vernáculo “agradecer”, pois expressa a dupla dimensão do confessar a fidelidade de Deus e a infidelidade humana²⁵.

Outra expressão ocorrente nos prefácios, o *semper et ubique* (“sempre e em todo lugar”), significando a universalidade de tempo e espaço do louvor devido a Deus, aparece com clareza em outros termos e está adequadamente traduzido para a linguagem popular com “no mundo inteiro [= universalidade do espaço], de dia e de noite [= universalidade do tempo]” (ll. 2-3).

Normalmente nos prefácios se acentua que o louvor se dirige ao Pai *por* Cristo. A OE V prefere dizer que a ação de graças se faz “com Cristo” (l. 4). Ambas as preposições estão teologicamente corretas, embora “com” expresse mais a idéia de comunhão e “por”, a de mediação. Como o motivo do louvor indicado na l. 5 é ser Cristo “o sacerdote verdadeiro”, teria sido mais apropriado dizer “por Cristo” na l. 4, pois o sacerdote é mediador. Poderia defender-se o “com”, argumentando que o sacerdócio ministerial e o povo sacerdotal são sacerdotes “com” Cristo, único “sacerdote verdadeiro”. Mas, para expressar corretamente esta última idéia, “em Cristo” seria mais adequado.

As ll. 1-4 introduzem o louvor e a elas se deveria seguir a razão por que se dá graças a Deus. Isso acontece aqui indiretamente na afirmação de que Cristo é sacerdote e vítima (“que sempre se oferece por nós todos”) (l. 5-6). A OE V pensa na eucaristia, já que a forma de se oferecer é “mandando que se faça a mesma coisa que fez naquela ceia derradeira” (l. 7-8). Aqui aparece, portanto, a eucaristia enquanto sacrifício baseado na ordem de iteração dada por Jesus na ceia do Cenáculo. Há, pois, uma diferença com relação a Hb 7,24-25. Em Hb é afirmada a perenidade do sacerdócio de Cristo por estar ele no céu intercedendo sempre por nós; aqui a perpetuidade da oblação de Cristo reside na eucaristia. Evidentemente uma coisa não exclui a outra, mas é interessante ver a diferença de acento.

Em **R1** e **R2**, o prefácio tinha mais um parágrafo antes da transição ao Santo:

E quando recebemos Pão e Vinho,
o Corpo e Sangue dele oferecidos,
ficamos reunidos num só Corpo,
pois somos um só povo em seu amor.

assembléia e em nome dela, o presidente da celebração proclama [*prae-fatur*] a ação de graças. Mas, nesse sentido, a oração eucarística inteira poderia ser chamada de “prefácio”. Cf. GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 373-374.

²⁵ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 188-191.

O segundo motivo do louvor, também ele indicado indiretamente, era, portanto, a constituição da assembleia em corpo eclesial de Cristo pela comunhão no pão e no vinho eucaristizados²⁶. Assim o prefácio de **R1** e **R2** antecipava para o prefácio a idéia fundamental de uma epiclese sobre os comungantes que faltava nessas duas redações. A SCCD exigiu que houvesse a segunda epiclese com menção do Espírito Santo. Assim o texto da nova anáfora melhorou substancialmente, como o reconheceu Dom Clemente Isnard²⁷.

A transformação desse parágrafo em epiclese sobre os comungantes e sua transposição para o lugar adequado <7> tornou o prefácio bastante curto e, de certa maneira, truncado, embora a brevidade seja uma característica comum nos prefácios romanos.

Na estrutura de um prefácio, à razão do louvor se segue a transição para o canto do Santo (*ll.* 9-12), onde não há nada de especial a comentar a não ser observar a parcimônia na referência às potências angélicas, fato normal nos textos do MR do Vaticano II²⁸. A transição ao Santo expressa a teologia desse hino bíblico, expressão da união das duas assembleias, a da terra e a do céu, num canto comum.

Sobre o **Santo** <2> da OE V (*ll.* 13-18) não há nada de especial a observar. Segue simplesmente a tradução oficial brasileira²⁹. Pode-se, no entanto, discutir a tradução do nome divino *Deus Sabaoth*. A tradução literal “Deus dos exércitos” pode levar ao mal-entendido de uma conotação militar que o termo não tem, pois significa antes a multidão dos céus, incluindo anjos, astros, potências espirituais. Na tradução litúrgica nas línguas modernas podem-se observar duas tendências: explicitar os elementos incluídos nesses “exércitos”, referindo-se às Potências e Dominações celestiais (inglês: “God of power and might”; alemão: “Gott aller Mächte und Gewalten”) ou usar um conceito mais moderno, sugerindo o coletivo de toda a criação, também a invisível (francês: “Dieu de l’univers”; italiano: “Dio de l’universo”; espanhol: “Dios del universo”). A essa segunda tendência se filiou a tradução portuguesa. Tendo, porém, presente que as línguas antigas (em todo o caso, o latim e o grego) não traduziram o termo, mas o

²⁶ O neologismo “pão e vinho eucaristizados” para expressar o que comumente se chama de “pão e vinho consagrados” provém da feliz expressão de JUSTINO, *Apologia Prima*, 67,5, para significar o pão e o vinho sobre os quais foi pronunciada a ação de graças. A expressão se inspira na braquilogia judaica de chamar de “pão bento”, o pão sobre o qual se pronunciou a bênção, o louvor a Deus que no-lo deu. Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, *op. cit.*, p. 157.

²⁷ Cf. carta de Dom Clemente Isnard ao Mons. Annibale Bugnini, secretário da SCCD, datada de 31 de outubro de 1974, item 6. A partir de agora citada só como “carta de 31/10/74”.

²⁸ GIRAUDO, *Num só corpo*, *op. cit.*, pp. 295-296 e *passim*, lamenta o empobrecimento da angelologia nas novas OEs.

²⁹ Para uma teologia do Santo, cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, *op. cit.*, pp. 293-298.

transcreveram tal e qual, pode-se perguntar se uma terceira alternativa não seria simplesmente assumir a palavra hebraica. Não seria o único caso de uso litúrgico de palavras das línguas antigas. Pense-se no hebraico “aleluia”, no aramaico “maranatha”, no grego “Kyrie eleison”... Essa prática evidentemente requereria uma mistagogia adequada que, no entanto, poderá ter seu fruto³⁰.

A ausência de **pós-Santo <3>**, cuja função é retomar o discurso do prefácio através do elo que é a noção de santidade, e continuar o louvor, trazendo elementos de uma cristologia histórica, não foi aparentemente observada nem pelas instâncias brasileiras nem pelas romanas, tendo à frente a SCCD. O descaso por esse elemento da anáfora é fácil de explicar pela influência do cânon romano (OE I), que não conhece pós-Santo e fora, até havia pouco, a única anáfora em uso na Igreja Latina.

De acordo com o modelo do cânon romano (OE I), ao Santo segue-se a **epiclese sobre as oblatas <4>** (ll. 19-26). Com ela se inicia a segunda grande parte da anáfora, a **secção epiclética (**)**. Entretanto, ao contrário da tradição, na OE V não há uma partícula de transição (“e agora”, “por isso”...) que marque o início de uma nova secção subordinada à primeira.

A súplica pelo envio do Espírito Santo sobre os dons do pão e do vinho para operar a transubstanciação começa recordando a vontade do Pai³¹ de aproximar-se de nós no Cristo: “Senhor, vós que sempre quisestes ficar muito perto de nós, vivendo conosco no Cristo, falando conosco por ele” (ll. 19-22). Segue-se o pedido, cujo efeito é expresso pelo verbo “mudar-se”: “mandai vosso Espírito Santo, a fim de que as nossas ofertas *se mudem* no corpo e no sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo” (ll. 23-26). Não é o verbo habitual na linguagem anafórica; este é “tornar-se”, ao qual se acrescenta com freqüência um “para nós”, já antecipando a epiclese sobre os comungantes.

Nesse momento, introduz-se a primeira intervenção da assembléia que, com pouca criatividade, simplesmente repete a súplica “Mandai vosso Espírito Santo” (l. 27). Sobre essas freqüentes “aclamações” do povo houve discrepância entre o Brasil e Roma. A SCCD sugerira que se diminuísse seu número que, efetivamente, picota a anáfora e impede de perceber sua estrutura teológico-literária unitária³². Entretanto, Dom Clemente Isnard revida:

“... após madura reflexão, o parecer foi unânime de que se deveria fazer uma experiência com esta anáfora e mantê-lo, já que as principais objeções

³⁰ Parece ser a opinião de GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 332, com relação ao termo *Sabaoth*.

³¹ Aqui chamado de “Senhor”, o que se pode prestar a confusão.

³² Cf. F. TABORDA “Intervenção da assembléia nas orações eucarísticas. Uma contribuição à tradução da terceira edição típica do Missal Romano”, *REB* 66 (2006) (fasc. 261, no prelo).

contra as belíssimas orações eucarísticas aprovadas visam o longo monólogo do celebrante e o cansaço do povo ouvindo passivamente. As aclamações numerosas seriam um meio de combater anáforas clandestinas, que circulam aqui e ali, e que são usadas justamente porque fazem o povo intervir durante a oração eucarística (embora de modo contrário à estrutura da oração eucarística)³³.

Mantiveram-se assim as “aclamações”, mas os AA. ignoram se foi feito o “relatório geral sobre o uso e os frutos da nova prece”, solicitado pela SCCD na carta em que a anáfora é confirmada e liberada para o uso antes e depois do CEN³⁴ e, portanto, se a “experiência” de que fala a carta, foi discernida, ou se as intervenções numerosas permaneceram e foram estendidas a todas as OEs simplesmente por inércia, sem sopesar a questão de seu número e, principalmente, da qualidade de seu conteúdo.

À epiclese sobre os dons segue-se o **relato institucional** <5> (ll. 28-47). Esse texto bíblico, inserido na anáfora, é, do ponto de vista literário, um embolismo (do grego: *tò émbolon* = enxerto)³⁵; do ponto de vista teológico, o *lugar teológico-escriturístico* que fundamenta o pedido da comunidade.

No texto da OE V transcrito acima, as palavras da instituição já se apresentam conforme a modificação realizada a partir da tradução da segunda edição típica do MR, de 1991³⁶, que é a usada atualmente. Ela resultou do diálogo entre os países de língua portuguesa, já que as partes proclamadas pela assembléia e as chamadas fórmulas essenciais dos sacramentos têm uma tradução comum para toda a área lusitanófona. O texto da OE V, tal como aprovado em 1974, continha, obviamente, a tradução em uso na época. Não é importante que se considere esse pormenor. O artigo citado de Dom Clemente Isnard, bem como as considerações de Cesare Giraudo, explicam suficientemente o bem fundado da tradução atual que usa o futuro nas palavras da instituição: “que será entregue por vós” (l. 37), “que será derramado por vós” (l. 45). Dom Clemente Isnard recorda que essa opção situa o relato dentro do contexto memorial, em que Jesus celebra a eucaristia como “memorial profético”, isto é, como memorial do que haveria de acontecer no dia seguinte.

Além da diferença nas palavras institucionais, encontra-se em **R1, R2 e R3** outra mínima discrepância com relação ao texto atual do MR brasileiro. Na l. 29, onde se lê hoje “ceando com seus apóstolos”, dizia-se “ceando com os seus *doze* apóstolos”, em obediência à métrica da OE V. Desconhece-se

³³ Carta de 31/10/74, item 7.

³⁴ Cf. SCCD, “Carta de 11 de novembro de 1974 (Prot. n.º 272/74)”, *ComMens* n.º 266 (nov. 1974) 1208.

³⁵ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, op. cit., pp. 201-206.

³⁶ Cf. C. ISNARD, “Nota explicativa sobre a nova tradução das palavras da consagração”, *REB* 52 (1992) 713-714.

a razão de omitir a palavra “doze” e, à primeira vista, não tem maior importância. Mas não deixa de ser interessante observar que nenhuma das versões do relato institucional das OEs então existentes (OEs I, II, III e IV) mencionava os Doze ou os apóstolos como participantes (únicos?) da última ceia. O mesmo se diga das OEs posteriormente introduzidas no MR, com exceção da OEs para missa com crianças I e III (no original latino)³⁷. Mencionar ou não, explicitamente, os apóstolos não deixa de ter sua relevância, pois historicamente seria impensável que, por exemplo, as mulheres que acompanharam Jesus a Jerusalém (cf. Mc 15,41) não estivessem presentes à ceia³⁸, o que é importante para interpretar a ordem de iteração: quem deve fazer o sinal do pão e do vinho em memorial do mistério pascal? Não só os apóstolos (o ministério ordenado), mas a comunidade cristã como tal³⁹!

Outra diferença com relação ao relato das OEs então existentes é o uso do verbo “entregar” (ll. 33 e 41) para o gesto de dar o pão e dar o cálice. Não é uma questão de métrica, pois, mais que no resto da oração, ela é completamente irregular no relato institucional e o uso de “entregar” rompe toda métrica que varia em geral entre eneassílaba e decassílaba. Mas tem um sentido teológico a ser considerado: no gesto profético da última ceia, Jesus expressa sua entrega por nós na cruz, no dia seguinte. Não deixa de ser significativo que o próprio gesto que simboliza essa entrega seja expresso com o verbo “entregar”.

Em **R1** e **R2** a l. 28 rezava: “Na noite em que *ia ser preso*”. Foi exigência da SCCD que se substituísse “preso” por “entregue”. A modificação foi realizada, mas lamentou-se “a quebra do número de sílabas, que prejudica o ritmo da frase”⁴⁰. A razão da exigência de mudança terá sido teológica e é baseada na tradição. De fato, a expressão “foi entregue” tem, no contexto, um peso teológico indiscutível, enquanto “foi preso” significaria simplesmente uma ocorrência histórica, política ou até mesmo policial.

A menção ao gesto de olhar para o céu ao tomar o pão (l. 31) tem seu precedente na narração da instituição encontrada no cânon romano (OE I) e seu fundamento bíblico em Jo 17,1. Está perfeitamente na tradição

³⁷ No original latino, só a OE para missa com crianças I menciona os apóstolos no relato da instituição.

³⁸ Cf., a favor da presença de mulheres e crianças, GIRAUDDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 133-135.

³⁹ Cf. a consciência tradicional de que toda a assembléia (não só o que a preside) celebra a eucaristia: GUERRIC D'IGNY (atribuído): *Sermo 5 de purificatione*. PL 185, p. 87. Outros testemunhos em: J.A. JUNGSMANN *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Band I: *Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse*. Wien: Herder, 1948, p. 250, nota 7.

⁴⁰ Carta de 31/10/74, item 1. Não parece tão claro que o ritmo tenha sido prejudicado pela mudança. Antes pelo contrário.

anáforica de enriquecer o relato com pormenores que o tornem mais patético ou acentuem a importância do momento.

Merece reparo ainda a ausência de uma partícula lógica que articule a narração da instituição com a antecedente epiclesse sobre os dons. O relato institucional está presente na anáfora com a finalidade de fundamentar o duplo pedido próprio à toda OE: que Deus envie o Espírito Santo sobre os dons, para que, transformando-os no corpo e sangue de Cristo, os participantes da eucaristia sejam, pela comunhão, transformados no corpo eclesial de Cristo. Com isso, as duas epicleses constituem uma unidade, um único pedido, já que a transformação dos dons é o meio para transformar a assembléia em corpo de Cristo. Nas anáforas de dinâmica anamnética essa relação fica clara, porque as duas epicleses estão juntas e, por vezes, fundidas numa só, com os dois pedidos entrelaçados, como é o caso da anáfora alexandrina de São Basílio⁴¹. No cânon romano (OE I) e nas OEs elaboradas a partir dele, por ocasião da reforma litúrgica (OEs II, III e IV), bem como em outras anáforas de dinâmica epiclética, a unidade é expressa relacionando o relato com a anterior epiclesse sobre os dons através de uma partícula adequada, como se pode ver na sinopse do texto latino do final da epiclesse sobre os dons com o início do relato institucional (leia-se <4> e <5> num só fôlego):

OE I	OE II	OE III	OE IV
<4> ...ut nobis Corpus et Sanguis fiat... Filii tui, Domini nostri Iesu Christi.	<4> ...ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi.	<4> ...ut Corpus et Sanguis fiant Filii tui Domini nostri Iesu Christi...	<4> ...ut Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi...
<5> Qui, pridie quam pateretur...	<5> Qui cum Passioni voluntarie traderetur...	<5> Ipse enim in qua nocte tradebatur...	<5> Ipse enim, cum hora venisset...
Tradução literal de estudo:			
<4> ...para que se torne para nós o Corpo e o Sangue... de teu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo,	<4> ...para que se tornem para nós o Corpo e o Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo,	<4> ...para que se tornem o Corpo e o Sangue de teu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo...	<4> ...para que se tornem o Corpo e o Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo...
<5> que, na véspera de sua paixão...	<5> que, quando se entregava voluntariamente à paixão...	<5> Pois ele, na noite em que ia ser entregue...	<5> Pois ele, vindo a hora de ser glorificado...

Na tradução brasileira oficial infelizmente as partículas que relacionam o relato e o estabelecem como fundamentação da epiclesse sobre os dons que, por sua vez, visa à epiclesse sobre os comungantes, desapareceram, tornando a narração da instituição um bloco independente da restante anáfora, bem no espírito da teologia estática do segundo milênio.

⁴¹ Cf. o texto em GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 301-305 (aqui: 303); comentário: *ib.*, 307-313.

Ao relato institucional segue-se a **anamnese** <6> (ll. 53-58). Como ponte de ligação entre o relato institucional que culmina com a ordem de iteração (“Fazei isto em memória de mim”) e a anamnese, insere-se, a partir da reforma litúrgica decorrente do Vaticano II, a **aclamação memorial** ou **aclamação anamnética** (ll. 48-52), que antecipa pela boca da assembléia o memorial que o presidente proclamará na anamnese.

No MR brasileiro a aclamação anamnética é desencadeada pela expressão “*Eis o mistério da fé*”. Ela não corresponde ao original latino que não traz *Ecce mysterium fidei*, mas simplesmente *Mysterium fidei*. É como uma exclamação, não uma referência a algo que está aí. A expressão, antes da reforma litúrgica do Vaticano II, estava no meio das palavras sobre o cálice, numa posição que constituía verdadeira cruz para os intérpretes⁴². Na posição em que se encontra atualmente, desencadeando a aclamação memorial, o mistério da fé é o mistério pascal, como o próprio conteúdo da aclamação anamnética esclarece. A tradução inglesa oficial o percebeu e deixou claro: “Let us proclaim the mystery of our faith” (Proclamemos o mistério de nossa fé).

Por razão de métrica, a OE V adotou a fórmula “Tudo isto é mistério da fé” (l. 48). Resta saber a que se refere esse genérico “tudo isto”. O mistério pascal significado nas palavras sobre o pão e sobre o cálice? O memorial a que a ordem de iteração se acaba de referir? A presença real de Cristo que, segundo a teologia do segundo milênio, acaba de efetivar-se? Ou, até mesmo, “tudo isto” junto? De qualquer maneira, a expressão “tudo isto” é demasiado chã e, portanto, pouco apropriada para uma anáfora, mesmo em linguagem popular.

Toda **anamnese** apresenta dois pontos essenciais: a *declaração anamnética* e a *declaração ofertorial*. Os dois componentes são inseparáveis e gramaticalmente conectados de tal forma que o verbo referente ao memorial fica no particípio, enquanto o verbo ofertorial vai no presente do indicativo como frase principal. Esquemáticamente: “Fazendo, pois, o memorial de sua morte e ressurreição, nós te oferecemos o pão e o cálice”⁴³. Trata-se, portanto, da oferta do memorial. A anamnese é, por excelência, o momento ofertorial da celebração eucarística. Nada temos a oferecer a Deus, senão aquilo que ele nos deu, seu dom insuperável que é o próprio Filho que se ofereceu a si mesmo a Deus no Espírito Santo (cf. Hb 9,14).

Contrariamente à tradição, a declaração anamnética da OE V está na primeira pessoa do plural do presente indicativo. A métrica não teria impedido de dizer: “Recordando, ó Pai, neste momento”, uma frase decassílabo

⁴² Cf. J.A. JUNGSMANN *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Band II: *Opfermesse*. Wien: Herder, 1948, pp. 242-244.

⁴³ É o que GIRAUDO, *Num só corpo*, *op. cit.*, p. 299, nota 52, chama de “*mínimo denominador comum anamnético*”.

como a atual. Possivelmente, os autores, seguindo a ideologia da linguagem popular, quiseram evitar construções gramaticais mais complexas, mesmo sacrificando uma nuance teológica significativa: que o característico deste momento da anáfora é oferecer ao Pai o memorial do mistério pascal e não simplesmente fazer o memorial *e também* oferecer o pão e o cálice eucaristizados, como duas ações subseqüentes. É o que está conotado em duas frases coordenadas: a segunda ação vem depois da primeira.

A SCCD exigiu duas modificações no texto da anamnese: o acréscimo da ascensão e a troca da expressão “Vinho que alegra” por algum termo que lembrasse o “cálice da salvação”. A primeira exigência é enigmática, pois não toda OE romana se refere explicitamente à ascensão. Tal já era o caso da OE II e mais tarde viria a ser o caso das OEs sobre a reconciliação e das OEs para missas com crianças I e II. A maioria das anáforas de todas as famílias litúrgicas se refere na anamnese também ao mistério da segunda vinda do Senhor; nem por isso ocorreu à SCCD exigir tal acréscimo na OE V, o que torna ainda mais enigmática a exigência quanto à ascensão.

Em relação à expressão vetada com respeito ao vinho que produz alegria, pode-se imaginar que proviesse de se ter julgado desrespeitoso referir-se assim ao cálice eucarístico e se ter relacionado a alegria do vinho com embriaguez. Se assim foi, faltou perceber a reminiscência bíblica do “Vinho que alegra [o coração do homem]” (Sl 104,15) e esqueceu-se o hino litúrgico que fala da “sóbria ebriedade do Espírito”⁴⁴. A opção de **R1** e **R2** talvez quisesse aludir à tradicional alegria do povo brasileiro que poderia encontrar uma fonte nova na eucaristia.

Em ambos os casos a CNL se submeteu, não sem recordar a referência bíblica da expressão vetada, no segundo caso, e fazer referência à métrica, no primeiro caso⁴⁵. Com referência ao primeiro ponto, a SCCD até favoreceu o ritmo da frase, como se pode ver da comparação entre os textos:

R1 e R2	R3
Recordamos, ó Pai, neste momento, a paixão de Jesus, nosso Senhor, e também sua ressurreição , nós queremos oferecer a vós este Pão que alimenta e que dá vida, este Vinho que alegra e dá coragem.	Recordamos, ó Pai, neste momento, a paixão de Jesus, nosso Senhor, sua ressurreição e ascensão ; nós queremos a vós oferecer ⁴⁶ este Pão que alimenta e que dá vida, este Vinho que nos salva e dá coragem.

⁴⁴ Cf. o hino *Splendor paternæ gloriæ*, atualmente nas Laudes da segunda-feira da primeira semana do saltério. Aliás, a tradução brasileira desse hino também escamoteou a expressão, embora talvez por razão de métrica e rima.

⁴⁵ Cf. carta de 31/10/74, itens 2 e 5.

⁴⁶ Para a mudança que melhorou muito a sonoridade e ritmo da frase, não encontramos explicação. Ela é enigmática, pois aparece só em **R3** inesperadamente.

A resposta da assembléia à proclamação da anamnese reforça a declaração ofertorial: “Recebei, ó Senhor, a nossa oferta” (l. 59). Poderia sentir-se falta de uma alusão ao memorial. Mas ela já foi antecipada na aclamação anamnética precedente.

Como já foi mencionado, faltava em **R1** e **R2** a **epiclese sobre os comungantes** <7> (ll. 60-63), introduzida graças à intervenção da SCCD e sua sugestão de transferir para cá o terceiro parágrafo do prefácio de **R1** e **R2**, com a devida adaptação e o acréscimo de uma menção ao Espírito Santo. Podemos comparar os dois textos:

R1 e R2 (prefácio, § 3)	R3 (epiclese/comungantes)
E quando recebemos Pão e Vinho, o Corpo e Sangue dele oferecidos, ficamos reunidos num só corpo, pois somos um só povo em seu amor.	E quando recebermos Pão e Vinho, o Corpo e Sangue dele oferecidos, o Espírito nos una num só corpo, pra sermos um só povo em seu amor.

A transformação do parágrafo do prefácio em epiclese sobre os comungantes ficou perfeita e a exigência da SCCD foi julgada, com razão, “muito positiva e melhorou a anáfora”, segundo as palavras de Dom Clemente Isnard⁴⁷.

Em conseqüência do acréscimo tardio da epiclese sobre os comungantes, esqueceu-se de apor à mesma uma aclamação da assembléia, como seria de esperar na lógica da construção da OE. Assim na **R3** a epiclese sobre os comungantes está unida à primeira intercessão sem solução de continuidade. Na tradução brasileira da segunda edição típica do MR, cujo texto reproduzimos acima, já aparece uma intervenção da assembléia: “O Espírito nos una num só corpo” (l. 64). Como já acontecera com a aclamação depois da primeira epiclese (l. 27 = l. 23), é mera repetição do que já foi dito pelo presidente na l. 62.

A epiclese para a transformação escatológica dos comungantes, que suplica a ação do Espírito Santo para que a Igreja se torne um só corpo, se prolonga nas **intercessões** <8>, que, na OE V, estão divididas em cinco parágrafos: pela Igreja enquanto peregrina <8a> (ll. 65-68), pela Igreja hierárquica <8b> (ll. 70-73), pela Igreja dos santos <8c> (ll. 75-78), pela Igreja dos defuntos <8d> (ll. 80-85) e pela Igreja aqui reunida, a assembléia celebrante <8e> (ll. 87-90). A súplica da epiclese vê-se assim ampliada de forma a incluir, progressivamente, todas as diversas esferas da Igreja. Depois de cada intercessão se poderia aclamar: “Que sejam um só corpo”. Mas não foi essa a opção.

⁴⁷ *Ibidem*, item 6.

A primeira intercessão é pela **Igreja peregrina <8a>** (ll. 65-68). Expressa de forma feliz o caráter escatológico da Igreja na terra, uma dimensão que o Vaticano II, no capítulo VII da *Lumen gentium*, fizera a teologia e a piedade redescobrirem, na esteira da melhor tradição, sempre presente nos textos litúrgicos.

Nesta intercessão há uma curiosidade com relação à l. 67: “cada dia renovando a esperança”. Em R1, o texto que, segundo a hipótese acima levantada, é a proposta original do Pe. Jocy Rodrigues, esta linha rezava: “sempre olhando uma estrela, na esperança”, de forma que a intercessão, no conjunto, estava assim exarada:

Protegei vossa Igreja que caminha
nas estradas do mundo rumo ao céu,
sempre olhando uma estrela, na esperança
de chegar junto a vós, na vossa paz.

Já em R2 se encontra a versão definitiva, o que significa que os bispos da CEP e/ou Presidência da CNBB tiveram problema com essa expressão. De fato, que poderia significar essa “estrela”? Seria a estrela dos Magos (cf. Mt 2,2)? Mas o contexto da anáfora não é natalino e, embora o Congresso se realizasse na Amazônia, não era em Belém. Seria a Mãe de Jesus, chamada de “estrela (do mar)” na tradição piedosa? Ou simplesmente uma licença poética para significar que é preciso olhar para o alto (cf. Cl 3,1)? Ou, no contexto escatológico dessa intercessão, expressão poética da esperança sempre viva no Reino definitivo que já podemos começar a construir na história? Seja como for, foi sensata a modificação.

Apoiando a súplica, a assembléia exclama: “Caminhamos na estrada de Jesus” (l. 69). Uma intervenção um tanto enigmática. Não é um pedido, como caberia na secção epiclética; não é uma palavra de louvor que, enfim, ainda se explicaria no contexto da grande ação de graças que é a OE. Será uma confirmação do que o presidente afirmou na intercessão: que a Igreja “caminha nas estradas do mundo rumo ao céu”? A assembléia assim se identificaria como a Igreja, pela qual se suplicou. Em todo o caso, aqui está presente a teologia “da caminhada”, tão apreciada das comunidades eclesiais de base (CEBs), que proliferavam na época.

A mesma intervenção se repete depois da **intercessão pela Igreja hierárquica <8b>** (ll. 70-73). Nesse contexto ela se torna ainda mais enigmática. Será simplesmente expressão de que a Igreja peregrina pela qual se pediu antes, só pode ser compreendida sob a direção da hierarquia que também ela caminha “na estrada de Jesus” (l. 74)? No sentido da teologia das CEBs poderia significar que também a hierarquia se tinha que pôr na mesma “caminhada”.

Na intercessão pela Igreja hierárquica, a l. 70, em R1, dizia: “Dai a nosso Pastor, o Papa...”. A expressão se ressentia de um papalismo ultramontano

que passa por cima dos bispos que são, em primeiro lugar, os pastores da Igreja. Foi feliz a troca que aparece já em **R2**: “Dai ao santo Padre, o Papa...” Mesmo que “santo Padre” não seja a expressão mais feliz para designar o bispo de Roma, é, pelo menos, uma designação habitual, sem ressaibos de ultramontanismo. Também as Igrejas Orientais a usam para designar seus patriarcas⁴⁸.

O pedido de “ser bem firme na fé, na caridade” (l. 71) é bem adequado para o Papa, já que à função petrina cabe ser rocha firme (cf. Mt 16,18) e confirmar os irmãos na fé (cf. Lc 22,32). A súplica em favor do bispo da Igreja local vai no sentido do espírito de discernimento (“luz”) e de direção do rebanho (“pra guiar o seu rebanho”) (l. 73).

A assembléia do Povo de Deus, caminhando na esperança e guiada pela hierarquia, se junta à Igreja triunfante: **intercessão pelos santos <8c>** (cf. ll. 75-78). Aqui vale comparar as diversas redações:

R1	R2	R3
Esperamos entrar na vida eterna com a Virgem Maria, Mãe da Igreja, e com todos os outros que na vida demonstraram amar os seus irmãos	Esperamos entrar na vida eterna com a Virgem Maria, Mãe da Igreja, e com todos os outros que na vida souberam amar Cristo e seus irmãos..	Esperamos entrar na vida eterna com a Virgem, Mãe de Deus e da Igreja, os apóstolos e todos os santos que na vida souberam amar Cristo e seus irmãos.

O título de “Mãe da Igreja”, lançado por Paulo VI durante o Concílio, havia feito sucesso pela novidade. Os autores da anáfora (**R1**) houveram por bem utilizá-lo e dispensar o tradicional “Mãe de Deus”, cuja afirmação, no entanto, tanto custara à Igreja na luta pela ortodoxia contra Nestório. Os bispos da CEP e Presidência foram do mesmo parecer (**R2**). Entretanto, a SCCD não se conformou com a omissão do título fundamental de Maria.

A partir do Concílio pairava no ar a afirmação, considerada tão ousada e aparentemente nova, da salvação também dos que desconheciam a Cristo. Pareceu aos autores que falar em “santos” reduzia a presença no céu àqueles que a Igreja canonizara. Como queriam também afirmar a salvação escatológica dos “pagãos”, julgaram ser bastante falar do amor aos irmãos. Esse ponto já se demonstrou insuficiente para os bispos da CEP e/ou Presidência da CNBB (daí a l. 78 de **R2**; cf. a sinopse logo acima). A SCCD, no entanto, atenta à tradição anafórica não se conformou com a ausência

⁴⁸ Cf. o Patriarca de Jerusalém na anáfora de Tiago (cf. GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 289, l. 129); o Patriarca de Alexandria nas anáforas de Basílio (cf. *ib.*, 303, l. 87s) e de Marcos (cf. *ib.*, 361, l. 116: “santíssimo e beatíssimo”). Não é a santidade pessoal que é significada, mas a santidade da função.

dos apóstolos, tão significativos para uma Igreja que se sabe construída sobre eles como fundamento (cf. Ef 2,20). Exige, pois, sua inclusão.

A modificação final não se faz sem protesto:

“Não é *‘ipsis litteris’* o que veio sugerido de Roma, mas a nenhuma pessoa de bom senso escapa que as adjunções necessárias devem ser inseridas dentro do estilo de um documento, todo ele ritmado. Sacrificamos, para inserir ‘Mãe de Deus’, o nome da Virgem, isto é ‘Maria’. Incluímos os apóstolos, conforme pedido. Quanto à menção de todos os santos, já está incluída na fórmula ‘Todos que na vida souberam amar Cristo e seus irmãos’. Não são estes os santos?”⁴⁹

A carta parece sugerir que a CNL, num primeiro momento, não acrescentou os “santos”⁵⁰, mas, pelo visto, no resultado final venceu a exigência de Roma, já que **R3** os traz. Graças a essa intervenção, a OE V mantém a formulação da tradição anafórica ao explicitar a Igreja dos que nos precederam na fé: a Mãe de Deus, os apóstolos e os santos. Diante da intenção da CNL é preciso dizer que os santos não são unicamente os canonizados, nem mesmo só os batizados. A menção do amor a Cristo na l. 78 não precisa ser entendida assim. Basta recordar Mt 25,31-46 para saber que também os não batizados, ao socorrer os necessitados, socorrem o próprio Cristo e, portanto, “souberam amar Cristo e seus irmãos” e, como tais, são santos.

A assembléia se associa aos santos, expressando sua esperança: “Esperamos entrar na vida eterna” (l. 79). Novamente uma intervenção que se reduz a repetir o que o presidente já proclamou (l. 75), o que faz até desconfiar que a repetição das palavras presidenciais tenha sido um princípio estabelecido para elaborar as aclamações.

Em seguida, temos a **intercessão pelos defuntos <8d>** (ll. 80-85). Novamente houve discrepância entre a CNL e a SCCD, motivada pela teologia. Eis as duas redações:

R1 e R2	R3
A todos que chamastes pra outra vida, abrindo vossos braços, acolhei-os. Que vivam para sempre bem felizes no reino que pra todos preparastes.	A todos que chamastes pra outra vida, na vossa amizade, e aos marcados com o sinal da fé, abrindo vossos braços, acolhei-os. Que vivam para sempre bem felizes no reino que pra todos preparastes.

⁴⁹ *Ibidem*, item 3.

⁵⁰ Em **R2 bis** – chamemos assim uma hipotética redação enviada a Roma com a correção de **R2** – as ll. 77-78 terão soado: “**os apóstolos e todos** que na vida / souberam amar Cristo e seus irmãos”. Teríamos uma frase endecassílaba e, portanto, mais aproximada da métrica geral do texto.

R1 e **R2** não faziam distinção entre os fiéis defuntos e os demais falecidos, mas os incluíam a todos na categoria comum de chamados “pra outra vida”. O acréscimo em **R3** não se fez sem protesto:

“Acrescentamos ‘e os marcados com o sinal da fé’, embora lamentássemos que esta menção do batismo viesse restringir uma perspectiva eclesiológica que é do Vaticano II. Obedecemos a contragosto”⁵¹.

A partir desse texto, será preciso supor que posteriormente a “autoridade superior” ainda acrescentou “na vossa amizade”. A suposição se torna certeza, quando se observa que a carta de 31/10/74 não alude à quebra de cadência que aqui, sim, é gritante.

A distinção entre as duas categorias de defuntos aparece nas três OEs romanas que são fruto da reforma litúrgica do Vaticano II⁵². Não há por que afirmar que a distinção vá contra a eclesiologia desse Concílio. Os não-cristãos, cuja fé só Deus conheceu, estão incluídos nos chamados “pra outra vida na vossa amizade”.

Desta vez a intervenção da assembléia inova, não é mera repetição do que o presidente proclamou: “A todos dai a luz que não se apaga” (l. 86), evocando o responso popular: “Dai-lhes, Senhor, o descanso eterno. E a luz perpétua os alumie”.

Por fim, vem a **intercessão pela assembléia celebrante** <8e> (ll. 87-90) que expressa bem a idéia muito propagada então, no sulco da Teologia da Libertação e da pastoral das CEBs, de nossa participação na construção do Reino, “o vosso reino que também é nosso” (l. 90). Outra idéia também muito em voga, introduzida pelo Concílio, era a de “povo santo e pecador” (l. 88).

Diante das freqüentes intervenções da assembléia, estranha-se que não tenham posto nenhuma depois da última intercessão. Gostaríamos de poder atribuir essa ausência à sensibilidade litúrgica dos autores da OE V, que assim evitavam separar a doxologia do corpo da anáfora. Infelizmente talvez não seja essa a razão; antes supunham que a doxologia viesse a ser proferida por toda a assembléia.

Na elaboração de subsídios para a pastoral da eucaristia, aprovadas pela CEP (setembro de 1974)⁵³ e, posteriormente, pela Assembléia Geral da CNBB

⁵¹ *Ibidem*, item 4.

⁵² Assim a OE II distingue entre os “que morreram na esperança da ressurreição” e “todos os que partiram desta vida”; OE III: “os nossos irmãos e irmãs [= cristãos] que partiram desta vida” e “todos os que morreram na vossa amizade” (os demais humanos que viveram de acordo com sua consciência); OE IV: os “que morreram na paz do vosso Cristo” e “todos os mortos dos quais só vós conhecestes a fé”.

⁵³ PASTORAL DA EUCARISTIA. *Subsídios. Documento aprovado pela Comissão Episcopal de Pastoral* = Documentos da CNBB, 2, São Paulo: Paulinas, 1974.

(novembro de 1974)⁵⁴, havia entre bispos e liturgistas uma polêmica sobre a quem atribuir a doxologia, pois julgavam “difícil obter uma resposta comunitária e solene, quando o curto AMÉM é colocado depois de uma longa oração presidencial”⁵⁵. Depois de consulta a renomados liturgistas europeus⁵⁶, adotou-se a seguinte formulação aberta:

“Embora teologicamente nada impedisse que toda a assembléia a proclamasse ou cantasse [a doxologia], chamamos a atenção para a real valorização do AMÉM que neste momento toma uma direção ampla de ratificação, por parte da assembléia, de toda a memória feita pelo presidente, em voz claramente audível. Como está, aliás, a doxologia é mais uma formulação presidencial que pede resposta da assembléia; isso devido à estrutura mesma do Cânon, onde as intervenções da assembléia são as aclamações”⁵⁷.

Prevaleceu, pois, um posicionamento mais aberto que defende o “status quo” (doxologia presidencial), mas sugere nas entrelinhas a proclamação comunitária⁵⁸. Esperava-se, pois, na OE V, que o uso consagrasse como costume a doxologia recitada / cantada pela assembléia. Parece ser a explicação mais óbvia para a ausência de aclamação após a última intercessão.

A **doxologia** <9> (ll. 91-97) é a do cânon romano, conforme a opção em todas as OEs aprovadas no sulco da reforma litúrgica do Vaticano II, com exceção da “anáfora zairense” que apresenta, além da doxologia romana, uma alternativa⁵⁹. Perdeu-se uma bela oportunidade de inovar, criando uma doxologia própria ritmada (pelo menos como alternativa possível). A doxologia do cânon romano é uma jóia teológica e, no original latino, literária. Entretanto, ela não estabelece suficientemente uma conexão mais estreita com o corpo da OE.

O **Amém** convalida o discurso oracional que o presidente fez em nome da assembléia. Na OE V não apresenta nada de especial, exceto a rubrica agora contida no MR brasileiro, segundo a qual “para o canto, pode-se usar uma das aclamações” que estão no apêndice de “Cantos do Ordinário da celebração eucarística”, no fim do MR, rubrica que só encontra semelhantes nas duas OEs sobre a reconciliação e nas três para missas com crianças. Essas fórmulas cantáveis, tais como “Cristo é nosso amém para glória de Deus Pai”, não ganharam, no entanto, status na pastoral rotineira.

⁵⁴ PASTORAL DOS SACRAMENTOS DA INICIAÇÃO CRISTÃ. *Documentos aprovados pela Assembléia Geral da CNBB* = Documentos da CNBB, 2a, São Paulo: Paulinas, 1979, 7ª edição (1ª edição: dezembro de 1974). O texto citado na nota anterior foi retomado neste volume.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁶ De acordo com a informação de Maucyr Gibin que cita de memória Martimort, Gy e Vagaggini, em carta a Manoel Godoy, de 23 de agosto de 2003.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 71-72.

⁵⁸ Assim a citada carta de Maucyr Gibin.

⁵⁹ Cf. o texto em GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, p. 409.

4. Conclusão crítica

O IX CEN pretendeu ser um Congresso com características renovadas. Queria evitar o incentivo a uma devoção intimista à eucaristia. O tema e o lema do Congresso (e os da Campanha da Fraternidade daquele ano) falam por si mesmos: “O amor exige presença” para “repartir o pão”. Tanto a preparação do CEN como seu desenvolvimento deixam transparecer de forma clara que a *eucaristia* não está desvinculada da *realidade social*. Tal é o acento do hino do Congresso e dos cantos da missa⁶⁰. Os Anais afirmam:

“Repartir o pão foi a Palavra de Vida que, na linha de aprofundamento e crescimento da Pastoral da Amazônia, iluminou, em Manaus e em todo o Brasil, a preparação e celebração do IX Congresso Eucarístico Nacional”⁶¹.

Mas não iluminou a Oração Eucarística V. O tema do “repartir o pão” se enquadraria perfeitamente numa anáfora composta nessas circunstâncias. No entanto, dele não se encontra nem vestígio. O esquecimento do tema do Congresso nos leva a postular uma falta de sintonia entre a CNL, responsável pela elaboração da anáfora, e a experiência que se estava vivendo na preparação do CEN. “Repartir o pão” era justamente seu objetivo, como Congresso com características renovadas que não fosse uma manifestação estéril de devoção piegas à Eucaristia, mas que colhesse dela suas consequências éticas. O “repartir o pão” é uma exigência evangélica, não mero “chavão” ou palavra de ordem da moda. Teria podido ser perenizado na liturgia do Brasil através da OE V.

Um segundo elemento que se procurou ressaltar foram as *peculiaridades próprias da região amazônica*: natureza, rios, mata, etc. É uma temática que convida a textos de teor poético, como se pode ver, por exemplo, no canto de meditação que compara o cristão que vai ao encontro do próximo com o curso das águas ou o vôo dos pássaros⁶². A própria natureza é convidada a louvar a Deus pelos seus benefícios.

⁶⁰ Como exemplo, a segunda estrofe do hino: “O Pão repartamos / em todo lugar: / na igreja, na escola, / na rua, no lar. / O Pão da Palavra, / o Pão da Cultura, / o Pão da amizade, / o Pão da Procura”. E a última: “Findando o Congresso, / saibamos, irmãos, / sem fim repartir / com todos, o pão / que aqui recebemos / do Cristo Senhor, / o pão dividido na mesa do Amor”. ANAIS do IX Congresso Eucarístico Nacional. Manaus: Oficinas Gráficas da Imprensa Nacional, 1977, p. 20. E o canto de entrada: “A quem de ti [Jesus] tem fome/ vou repartir o pão. A quem de mim precisa/ vou dar-lhe minha mão”. Cf. *ibidem*, p. 32.

⁶¹ *Ibidem* (apresentação), (7, sem numeração de página).

⁶² Na época havia ainda a tendência a substituir o salmo de meditação por um canto temático, erro que foi posteriormente superado. No caso da Missa para o IX CEN, o canto de meditação estabelece um paralelismo entre a pujante natureza amazônica e o ser humano que acolhe o irmão necessitado. O refrão canta, por exemplo: “A natureza

Novamente, causa estranheza que na OE V não transpareça nada da riqueza de fauna e flora de nosso país em geral e da Amazônia em particular. Um olhar sobre a “anáfora zairese” mostra nesse ponto um contraste significativo. Nela são lembrados “os rios do mundo, as torrentes, os riachos, os lagos e todos os peixes que neles vivem”, “as estrelas, os pássaros do céu, as florestas, as savanas, as planícies, as montanhas e todos os animais que nelas vivem”⁶³. Nada semelhante encontramos na OE V. É preciso reconhecer que faltou sensibilidade poética aos autores. Ou talvez tenha prevalecido a preocupação por um texto mais acessível ao “povão”, como sugere Dom Clemente Isnard na carta que acompanhou o texto enviado a Roma:

“Esta oração foi redigida por um especialista que é um profundo conhecedor da língua ‘brasileira’ e tem muito contato com a alma popular. Foi revista pela Comissão Nacional de Liturgia, submetida a uma sessão de linguagem popular ... O estilo da oração é popular, respeitando as regras gramaticais em uso no Brasil. O texto é metrificado e dividido em estrofes...”⁶⁴

A OE V é louvada pela “simplicidade de sua linguagem”⁶⁵. Mas a busca de simplicidade não significa renúncia a uma linguagem poética. O popular não precisa excluir o belo. A simplicidade de um texto litúrgico não se alcança na proporção da falta de poesia. O que vale da poesia, vale da gramática. Para obter-se uma linguagem inteligível e popular não é preciso, por exemplo, dizer “a gente” em vez de “nós” (**R1**: “É justo e faz a gente ser mais santo”; **R2** e **R3**: “É justo e nos faz todos ser mais santos” [l. 1]). Ou usar um “se” impessoal como sujeito, em vez de “nós” (Aclamação anamnética, ll. 49-53). Ou substituir o tradicional “na noite em ia ser entregue” (l. 28) por “na noite em que ia ser preso”. Não parece ser assim que se torna um texto mais acessível ou menos formal. A tradução das OEs para missas com crianças é um exemplo claro de texto compreensível e literariamente bem elaborado, mostrando que a construção das frases pode ser simples sem que a linguagem perca sua elegância.

Infelizmente passou a primavera conciliar e já não é mais possível a composição de novas e variadas anáforas. Assim as lições que se poderiam

se inclina ante a Palavra do Senhor. É a imagem do homem que vibra ante o chamado do irmão”. E as estrofes vão passando em revista rios, fontes, plantas, flores, pássaros... *Ibidem*.

⁶³ CONFÉRENCE ÉPISCOPAL DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*. Kinshasa/Gombe, 1989, pp. 101-108 in GIRAUDO, *Num só corpo, op. cit.*, pp. 407-409 (aqui: 407).

⁶⁴ Carta de Dom Clemente Isnard ao Mons. Bugnini, de 28 de junho de 1974 (original em francês). Estranha é a menção ao exame numa “sessão de linguagem popular” (*sic!*). Que será?

⁶⁵ MISSAL DOMINICAL. *Missal da Assembléia cristã*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 42.

tirar deste estudo, não terão aplicação prática imediata. Vale, porém, aprendermos a dar atenção minuciosa aos textos litúrgicos, em vista de uma catequese mistagógica, sempre necessária.

Francisco Taborda SJ é doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität, Münster/Westf. (Alemanha) e professor de teologia no Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Entre outras obras publicou: *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1998, 4ª edição. *Nas fontes da vida cristã. Para uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001. *Matrimônio – Aliança – Reino. Para uma teologia do matrimônio como sacramento*. São Paulo: Loyola, 2005, 2ª edição. Traduziu duas obras de Cesare Giraudo: *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003. *Redescobrimo a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2005, 3ª edição. Publicou inúmeros artigos em revistas de teologia do Brasil e do exterior.

Endereço: Rua Roberto Lúcio Aroeira, 318
31710-570 *Belo Horizonte*, MG
e-mail: ftaborda@cesjesuit.br

Francisco Júnior de Oliveira Marques SSS é bacharel e mestre em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, com a dissertação: *Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Um estudo de três anáforas recentes à luz da teologia mistagógica de Cesare Giraudo*.

Endereço: R. Sergipe, 175
Funcionários
30130-170 *Belo Horizonte*, MG
e-mail: sssmarquejr@bol.com.br

Misael Germano do Nascimento CR é bacharel em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG.

Endereço: Av. Guarulhos, 3570
Ponte Grande
07031-000 *Guarulhos*, SP
e-mail: misaelgermano@yahoo.com.br

Coleção Bíblica Loyola

A Coleção Bíblica Loyola, sob responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, publica estudos, comentários e subsídios bíblicos de nível científico internacional, seja traduzidos, seja produzidos por biblistas nacionais.

Títulos mais recentes:

11. **Cântico dos Cânticos** (*L. I. Stadelmann*)
12. **Metodologia do Novo Testamento** (*W. Egger*)
13. **Leitura do Evangelho segundo João I** (*X. Léon-Dufour*)
14. **Leitura do Evangelho segundo João II** (*X. Léon-Dufour*)
15. **Leitura do Evangelho segundo João III** (*X. Léon-Dufour*)
16. **Leitura do Evangelho segundo João IV** (*X. Léon-Dufour*)
17. **Jesus e o mundo do judaísmo** (*G. Vermes*)
18. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos** (*S. Freyne*)
19. **As duas fases da pregação de Paulo** (*M. Pesce*)
20. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo** (*J. A. Overman*)
21. **A Bíblia na Igreja** (*J. A. Fitzmyer*)
22. **O pensamento do templo - de Jerusalém a Qumran** (*F. Schmidt*)
23. **As formas literárias do Novo Testamento** (*K. Berger*)
24. **Procurais o Jesus histórico?** (*R. Zuurmond*)
25. **Sabedoria e sábios em Israel** (*J. Vilchez Líndez*)
26. **Mulher e homem em Paulo** (*N. Baumert*)
27. **A evolução do pensamento paulino** (*U. Schnelle*)
28. **Metodologia do Antigo Testamento** (*H. Simian-Yofre [org.]*)
29. **A mensagem do Reino** (*R. A. Horsley e N. A. Silberman*)
30. **Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11** (*W. Vogels*)
31. **Israel e seu Deus:** (*F. Gradl e F. J. Stendebach*)
32. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento** (*Ina Willi-Plein*)
33. **O Jesus Histórico: um manual** (*Gerd Theissen / Annete Merz*)
34. **A Tríade: fé, esperança e amor em Paulo** (*Thomas Söding*)
35. **A Primeira história do Cristianismo** (*Daniel Marguerat*)
36. **Introdução ao Antigo Testamento** (*Erich Zenger et al.*)
37. **Introdução à leitura do Pentateuco** (*Jean-Louis Ska*)
38. **A "fórmula da aliança"** (*Rolf Rendtorff*)
39. **As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus** (*Michel Gourgues*)
40. **A invenção de Cristo** (*Maurice Sachot*)
41. **As origens da Bíblia** (*John W. Miller*)
42. **Naquele tempo... Concepções e práticas do tempo** (*M. Gourgues e M. Talbot*)
43. **Introdução à exegese do Novo Testamento** (*U. Schnelle*)
44. **A encarnação do Filho de Deus** (*Ulrich B. Müller*)

Edições Loyola — Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br